


<http://www.ufrb.edu.br/griot>
DOI: <https://doi.org/10.31977/griof.v5i1.517>
Artigo recebido em 30/03/2012
Aprovado em 17/04/2012

IMORTALIDADE E ETERNIDADE: UM DIÁLOGO EM TORNO DA VIDA ATIVA.

Ricardo George de Araújo Silva¹
Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA).
 <https://orcid.org/0000-0003-1954-1395>

Napiê Galvê Araújo Silva²
Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA).

RESUMO:

O texto Imortalidade e Eternidade: um diálogo em torno da vida ativa privilegia três categorias: a memória, a narração e a imortalidade. Categorias que destacam a ação no mundo. A imortalidade se impõe como aquilo que está sendo perpetuado no tempo pela memória e pela narração. A noção que teria de ser superada, nesse contexto, é a noção de eternidade, tendo em vista que a mesma lança fora dos negócios humanos toda e qualquer ação. Com isso objetiva-se demonstrar a distinção entre vida ativa e vida contemplativa. Para tanto, apoiamos nossa argumentação no pensamento de Hannah Arendt. Elegemos como Metodologia a pesquisa bibliográfica de caráter exegético.

PALAVRAS CHAVE: Vida ativa; Memória; Narração; Filosofia.

ETERNITY AND IMMORTALITY: A DIALOGUE AROUND THE ACTIVE LIFE.

ABSTRACT:

The text Immortality and Eternity: a dialogue around the active life points out three categories: memory, narrative, and immortality. Categories that highlight the action in the world. Immortality is imposed as what is being perpetuated in time for the memory and narration. The notion that should be overcome in this context is the notion of eternity because it throws every action out of human business. This way, our goal is to demonstrate the distinction between active life and contemplative life.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Ceará – Brasil. Professor da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA), Brasil.

² Mestre em Economia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Ceará – Brasil. Mestre em Políticas Públicas pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), Ceará - Brasil. Professor da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA), Brasil.

To accomplish this objective we based our argumentation on Hannah Arendt's ideas. The Methodology chosen is the bibliographical research of exegetical feature.

KEY WORDS: Active life; Memory; Narration; Philosophy.

Política e memória: a busca pela imortalidade

Quando tratamos da Política em Hannah Arendt não podemos fazer sem considerar a importância que a autora destina à categoria da ação. Esta é a categoria política por excelência como a autora esclarece na obra *A condição humana* (2001a). Neste texto, Hannah Arendt distingue labor, fabricação e ação. Não pretendemos aqui tratar dessa tríade, mas apenas esclarecer que Arendt compreende as mesmas de forma distinta. “Nesse sentido, o que diferenciaria o labor e o trabalho, de um lado, e ação, do outro, seria a capacidade da ação de criar permanência: “a imortalidade significa a permanência no tempo, a vida imortal nessa terra que foi dada, de acordo com os gregos, para a natureza e para os Deuses Olímpicos. (AVRITZER, 2006, p. 152). Desse modo, interessa-nos investigar, neste artigo, a política a partir da distinção entre Imortalidade e Eternidade, considerando a narração e a memória como estruturas fundantes da imortalidade. Isto se torna relevante na medida em que para Hannah Arendt, a política ocorre na esteira da imortalidade, pois esta se inscreve no pensamento plural e na coincidência entre Política e liberdade. Assim, “o campo da política é o do diálogo no plural que surge no espaço da palavra e a da ação” (LAFER: In: ARENDT, 2001b, p. 21)

Emerge aqui três importantes categorias para compreender o esquema epistêmico com o qual Hannah Arendt apresenta a política, quais sejam: a memória, que tem a ver com a história; a narração, que tem a ver com a possibilidade de resgatar os eventos; e a imortalidade, que coloca a ação no mundo concreto, tornando os homens seres capazes de continuidade no tempo. Essa continuidade é possível via liberdade e “o sentido da Política é a liberdade.” (ARENDT, 2002.p.09). Se bem observarmos, perceberemos que há uma ligação entre as categorias em que uma possibilita a outra. Isso parece evidenciar-se quando notamos que, para a narração ocorrer, temos de fazer uso da memória. Assim, a imortalidade se impõe como aquilo que está sendo perpetuado no tempo pela memória e pela narração.

Assim sendo, a noção que teria de ser superada, no contexto das relações humanas, é a noção de eternidade, tendo em vista que a mesma lança fora dos negócios humanos toda e qualquer ação, isto é, o que vale para o princípio da eternidade é aquilo que se vai conquistar em outra dimensão, como por exemplo, na contemplação. Não sendo preciso deixar nada aos pósteros, não importando legar nenhuma forma de permanência e de imortalidade. Em outras palavras, a experiência do eterno conduz os indivíduos a uma experiência singular, portanto diretamente antagônica à pluralidade.³ Esta não teria maior significado no esquema que se estruturasse no eterno.

³ A posição de Hannah Arendt visa demonstrar o quanto a eternidade é uma categoria alheia aos negócios humanos, o exemplo dado por Arendt é o da alegoria da caverna onde o filósofo, tendo-se

Tudo isso mostra a distinção entre vida ativa e vida contemplativa, ou seja, entre um *modus vivendi* encarnado na vida concreta, na teia de relações humanas, e outro situado fora disso:

O fator decisivo é que a experiência do eterno, diferentemente da experiência do imortal, não corresponde a qualquer tipo de atividade nem pode nela ser convertida, visto que até mesmo a atividade do pensamento, que ocorre dentro de uma pessoa através de palavras, é obviamente não apenas inadequada para propiciar tal experiência, mas interromperia e poria a perder a própria experiência (ARENDT: 2001a p. 29).

Assim, entendemos que a contemplação é a grande estrutura de demonstração da experiência do eterno, indo de encontro à imortalidade, na medida em que a teoria se apresenta contrária à ação, à vida em comunidade e à possibilidade de comunicação. (Cf. ARENDT, 2001a. p.29). A descoberta do eterno, pelos filósofos, tirou-os da *polis* e colocou-os em dúvida em relação à mesma. Estes optaram pelo confinamento no mundo da *theoria*, da contemplação, em detrimento da vida política e imortal da *polis*.

A opção de Hannah Arendt por narrar os fatos, isto é, contar “histórias”, dá-se na proporção em que ela percebe não mais ser possível explicar o novo que acomete o contexto político de então. O totalitarismo aparece e a tradição não tem categorias suficientes para explicá-lo, visto que o mesmo não é fruto de evento político do passado, nem, muito menos, uma nova versão da tirania ou do absolutismo, mas é uma novidade política que, nas palavras de Bruehl, provocou uma verdadeira “diáspora mental”, ou seja, conduziu todos a uma encruzilhada que não tinha mais a direção conceitual segura para trilhar, mas colocou em crise a tradição, seus conceitos, suas doutrinas e sua verdade. Para Hannah Arendt, a saída é contar “histórias” e narrar fatos. Não há espaço no presente contexto para uma explicação essencialista ou universalista. O filósofo, nesse contexto, tem de se tornar um *storyteller*, pois não adianta mais partir de uma universalidade dada aprioristicamente, uma vez que o sentido só emergirá na medida em que o pensamento se debruçar sobre os acontecimentos (AGUIAR, 2003, p. 216.).

A narração, nesse contexto, surge como protagonista do processo de compreensão dos eventos na busca de entender o que foi vivido, e isso é mais forte do que a busca por conceitos prontos, aprioristicamente dados. Em outras palavras, as experiências vividas só podem ser equacionadas no nível do particular, ou seja, cada experiência como única carece de uma narração singular. As explicações universalistas perdem, nesse contexto, espaço e sentido. A saída que Arendt encontrou foi narrar a experiência, isto é, buscou o recurso da memória e da narração para exaltar a natalidade e contrapor-se à mortalidade trazida pela experiência

libertado dos grilhões que o prendiam aos seus semelhantes, emerge da caverna. Põe-se, assim, em perfeita “singularidade”, nem acompanhado nem seguido de outros. Politicamente falando, se morrer é o mesmo que “deixar de estar entre os homens”, a experiência do eterno é uma espécie de morte. (cf. ARENDT, 2001a p. 29)

totalitária. Exalta-se a natalidade na medida em que a narração dos fatos constrói sentido para as novas gerações que se inserem em um mundo pronto, formatado. Contudo, a partir do que recebem, irão transformá-lo. Sendo assim, narrar esses eventos é também demonstrar a importância de se preservar o mundo público, de se preservar a ação e a vida plural.

A posição da ação no pensamento de Arendt não é pensada a partir de um padrão, o que fez com que a autora compreendesse o seu trabalho como uma narrativa do grande “jogo do mundo”. Contar a “história” é a única maneira de a ação permanecer na memória dos homens e de os feitos e as palavras humanas adquirirem dignidade por parte do pensamento. Ao se transformar numa *storyteller*, Arendt rejeita a posição de um ponto de vista arquimediano, como uma postura apropriada para o ato de filosofar, e nos insere em um pensamento “narracional”, como o seu *modus Philosophandi*. Na figura do filósofo como *storyteller*, há um crescimento da importância do juízo para se compreender o filosofar em Arendt. O pensamento entendido como juízo ligado às circunstâncias mundanas libera o filósofo da tarefa de tematizar o absoluto – os princípios constitutivos de tudo ou o ser, de um ponto de vista arquimediano – e abre a vereda para a compreensão dos caóticos acontecimentos mundanos, isto é, viabiliza a transformação do filósofo em *storyteller*.

O pensamento “narracional” é o meio que o pensador encontra para lidar com os eventos quando os cânones da historiografia, da metafísica e do pensamento político perderam a capacidade de iluminar o que está acontecendo. Na ausência de padrões confiáveis, passa-se a invocar as próprias experiências como base de análise. Poderíamos dizer que Arendt desenvolve uma concepção de filosofia como *storytelling*, a habilidade de reter as experiências. Essa abertura do pensamento para experiência é que está na idéia de um “pensar apaixonado”, no qual a vida do espírito deita suas realizações mais importantes, não se dedicando às questões últimas, metafísicas, como nos antigos, mas no desinteressado prazer de julgar os acontecimentos. Nesse aspecto, o filósofo não está na companhia dos deuses, mas segue um percurso amplamente trilhado pelos historiadores, poetas e narradores (AGUIAR, In: BIGNOTTO; JARDIM, 2003, p. 218-219).

De modo que parece-nos evidente a harmonia na conjugação das categorias aqui expostas: a memória, a narração e a imortalidade. Essa harmonia é possível por garantir o espaço público, isto é, um mundo politicamente organizado. Sendo assim, as ações dos indivíduos podem ser imortalizadas nos seus feitos e garantidas pela narração de memórias, em que ser imortal é, sobretudo, possibilitar a vida plural no espaço público. Desse modo, a delimitação do público e do privado vem à tona como reforço da ação garantida pela equivalência entre o discurso e a ação.

O resgate da *Léxis* e da *Práxis*

A vida ativa no contexto do pensamento de Hannah Arendt diz respeito à vida humana, na proporção em que os homens interagem em um mundo plural produzido por eles e que os mesmos não abandonam ou jamais irão transcendê-lo por completo.

Aqui se evidencia a força da vida ativa que possibilita a construção do mundo, que se apresenta como localização das atividades humanas e sem o qual não teriam sentido⁴:

Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos. Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos (ARENDT: 2001a. p. 31).

A grande questão a ser tratada aqui recai sobre a ação. Vista como fenômeno plural, isto é, como fenômeno que não ocorre a não ser na presença de outros homens. Nesse sentido, a ação é antagônica ao labor, na proporção em que este não exige o olhar de outros. Por isso mesmo se afirma, com base no pensamento de Hannah Arendt, ser a ação uma categoria política, isto é, a mesma depende da pluralidade, sem esta não se põe, perde o sentido de ser. O labor, por dispensar a pluralidade, constitui-se fora desse padrão. Contudo, a presença do outro é tão vital para a constituição da vida ativa que Arendt chega a afirmar que “um ser que laborasse em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* não encontrado no sentido mais literal da expressão” (ARENDT:2001a. p.31). Assim, fica esclarecida a grande importância do outro na construção do espaço público e no sentido da política, sentido esse que ganha corpo com a ação, tendo em vista que, no meio animal, não encontraremos política por ser a ação exclusiva dos homens. “E só a ação depende inteiramente da constante presença de outros” (ARENDT:2001a. p. 31).

Assim, o que se descortina nesse contexto é o *zoon politikon* aristotélico, ou seja, o homem como animal político, como ser de ação e capaz do discurso. De modo que, o homem pensado pelo grego antigo é homem articulado com a *polis*. É um homem de ação e da palavra (*logoi*). A cidade-estado, nesse contexto, aparece como *locus* da ação, a *ágora* é o seu trono, é o local onde o homem manifesta seu ser político, embora o grego também admita outra dimensão, na qual a pluralidade não tem espaço de aparição, isto é, na casa.

Esse local, a casa, emerge como recôndito do administrador. Esse tem total controle sobre os membros do *oikos*, por ele mantidos, e a ordem aí presente é determinada pelo econômico - quem decide é quem mantém. Nessa dimensão, os outros membros da morada são reduzidos às atividades do labor, isto é, à própria manutenção da vida e, quando muito, ao trabalho, quando fabricam a vida no interior dessa casa, mas não gozam da ação. Isso tudo vai em direção oposta à vida pública

⁴ Mundo aqui não tem a ver com a terra, isto é, com o mundo natural. Antes, significa o artifício produzido pelas mãos dos homens, portanto dizendo respeito ao *homo faber*, a tudo que é fabricado. Em outras palavras, o sentido do mundo como lugar permanente de morada e abrigo corresponde à tarefa do *homo faber* quando a sua construção “transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso” (ARENDT: 2001a p. 187), ou seja, trata-se da criação de um mundo cultural, material e espiritual dando significado e imortalidade às gerações.

da *ágora*, onde todos manifestam seus anseios pelo discurso e pela ação. Nos espaços da liberdade, propiciados pela *polis*, não é o econômico que determina, mas a liberdade garantida pela presença do outro. Assim nos diz Hannah Arendt:

O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*) (ARENDT: 2001a p. 33).

Isso nos conduz à afirmação do que era político na Grécia Antiga, como a ação plural e o uso do discurso, chegando o próprio Aristóteles a essa conclusão ao considerar o *bios politikos* manifestado na ação (*práxis*) e no discurso (*léxis*) dos quais emerge a esfera dos negócios humanos, ou seja, a fundação da cidade-estado conduziu o homem à esfera pública, a partir dessas duas categorias centrais (*práxis-léxis*).

O homem grego, nesse contexto, é chamado a ocupar o espaço público, e isso é honra e dever. Honra na medida em que torna importante cada cidadão que decide os rumos da *polis*; e dever na proporção em que existe um sentimento comum de responsabilidade para com esse espaço. Mantê-lo torna-se então uma necessidade, justamente para contrapor-se ao mundo vivido no *oikos* que estava marcado pelo uso da força e da violência. A esfera pública não admite violência. Para o grego, onde houver violência não pode residir a política, e não há como sobreviver à esfera pública, o que nos leva a concluir ser a violência diretamente antagônica à política e ao espaço público. Consoante Hannah Arendt:

A ação e o discurso eram tidos como coesos e co-iguais, da mesma categoria e da mesma espécie; e isto originalmente significava não apenas que quase todas as ações políticas, na medida em que permanecia fora da esfera da violência, são realmente realizadas por meio de palavras (ARENDT: 2001a p. 35).

A violência era rejeitada pelo grego e vista como categoria antipolítica, na medida em que a mesma nega o que para o mundo grego era fundamental, ou seja, a ação e o discurso. Segundo Duarte (2000. p.241) “a política e o poder surgem originalmente do espaço da aparência”. A violência inviabiliza essa aparência, destruindo o espaço público ao colocá-lo em equivalência com a casa, onde o domínio se dava via força.

Segundo Hannah Arendt “forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicas da vida fora da *polis*, característica do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes” (ARENDT: 2001a p. 36). Na estrutura da *ágora* nada é incontestado, para todo discurso pronunciado há a possibilidade de contraponto, salvo quando esse discurso for capaz de persuasão, o que evidencia o valor da fala, na estrutura grega de pensar a política.

O resgate que precisa ser realizado passa por essa valorização da ação dos indivíduos e do seu discurso, da sua fala, passa pelo retorno à constituição de um espaço público que possa ser mais interessante e fundamental que aquilo que é da ordem do particular (*idion*). A modernidade nos legou um mundo público esfacelado e sem sentido político. Toda e qualquer relação travada ao nível público tem uma conotação de ordem particular e, o que é pior, sempre ordenado pelo fator econômico. Em outras palavras, aquilo que determinava as relações no interior da *oikos* invadiu o mundo público determinando, e também, os rumos da vida. O que se observou foi uma profunda inversão, onde a política perdeu seu sentido original e se tornou serva das determinações do fator econômico, o que abriu um precedente para posturas autoritárias e violentas, portanto, antipolíticas e destruidoras do espaço público.

O espaço público foi sendo perdido, na medida em que noções pré-políticas foram ganhando espaço e força. Os modernos, com sua teoria do contrato, invocaram a soberania e toda espécie de violência para dar sustentação às suas teorias políticas. O Estado Nação cresceu sobre alicerces semelhantes, o que comprometeu significativamente a noção de esfera pública. A compreensão da modernidade situou as necessidades da vida no seio da vida pública, ou seja, aperfeiçoou a família e a sua principal figura de controle, o *pater famílias*, entrando em contradição com a proposta da *polis*.

A polis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer iguais, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e, também, não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão. Assim, dentro da esfera da família, a liberdade não existia, pois o chefe da família, seu dominante, só era considerado livre na medida em que tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos eram iguais (ARENDT: 2001a. p. 41/42).

O outro e o mundo público.

Uma questão central a ser tratada é a respeito de como se estabelece a relação política no mundo público, levando em consideração a dimensão da liberdade e da pluralidade, isto é, da presença do outro. Mesmo tendo consciência que o outro tem em Arendt um sentido amplo, aqui o trataremos como ser Político, o agente. Assim, uma primeira questão a ser considerada é: que espaços são ocupados? Ou seja, qual é sua esfera? Como esse homem se manifesta?

O mundo antigo, principalmente a *polis* grega, apresentava o homem como aquele que carece do olhar do outro. A vida pública era extremamente valorizada na medida em que possibilitava aos indivíduos expressarem suas habilidades e individualmente expor sua excelência. Isso traz à tona a questão do público e do privado que, para o grego antigo, era fundamental, haja vista que todos deviam ser engajados nas questões da *polis*, todos deviam romper, ainda que não definitivamente, com o lar, isto é, com o mundo privado, para aparecer para outros e

por esses serem percebidos, enquanto tratavam das questões do interesse público sob pena de, se não agissem assim, afastarem-se do significado de ser humano. Assim nos diz Hannah Arendt:

Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada – o homem que como o escravo não podia participar da esfera pública ou que como o bárbaro não se desse ao trabalho de estabelecer tal esfera – não era inteiramente humano (ARENDT: 2001a p. 48).

Percebemos, pelas palavras de Hannah Arendt, que para o mundo grego clássico o espaço público é o local de aparecer, pois vai além do mundo privado, das preocupações particulares. O mundo público é o local da ocupação com as coisas da *polis*, não sendo aceitas, nesse contexto, posturas indiferentes ao processo da vida comum, que se desenvolve na *ágora*⁵, principalmente porque a *ágora* equivale a *koinon*, isto é, ao público em contrapartida à postura indiferente à vida pública, que se estabelece na ordem do *idion*, ou seja, no mundo privado, no isolamento⁶.

A tradição gradativamente foi perdendo essa noção do público e do privado, a ponto da fronteira entre os dois desaparecer. O grande exemplo disso ocorreu na modernidade, quando o privado foi descoberto como oposto do social. Na concepção de Hannah Arendt, o prejuízo se torna vital, em vista da ação – categoria central para a constituição do mundo público – passar a ser desconsiderada em favor de um comportamento dos membros da sociedade. Em outras palavras, é como se tivéssemos uma otimização da família, na qual aquilo que era característico de suas relações interiores, como a negação da ação e do discurso e o controle de forma despótica, ganhasse proporções gigantescas, ou seja, a sociedade encarna, na sua proposta de organização, um mundo antipolítico, fragmentador do mundo público e da ação dos indivíduos. Nas palavras de Hannah Arendt:

Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que antes era exclusiva do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendem a normalizar os seus membros, a fazê-los se comportar e a abolir a ação espontânea ou reação inusitada (ARENDT: 2001a p. 50).

Portanto, a modernidade, com sua “evolução” para o social, ajudou a desconstruir a noção de mundo público, inserindo-nos em sociedades pró-totalitárias, na medida em que promoveu uma sociedade de massas, que focou seu interesse na garantia da sua vida privada, o que nos leva a afirmar que:

⁵ A *ágora* surge aqui como o coração da vida pública. Assim como a casa (*oikos*) é o centro da vida privada, a *ágora* é o centro da vida pública, é onde os homens discutem o mundo a ser construído por eles em conjunto através da ação e do discurso.

⁶ O isolamento em si não é condenável, desde que ele se abra para que o mundo público se estabeleça. Contudo, se ele se tornar princípio e fim da ação do indivíduo, o mesmo estará negando a possibilidade de um mundo comum.

O surgimento da sociedade de massa, pelo contrário, indica apenas que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares haviam antes sido absorvidas por grupos sociais; com o surgimento da sociedade de massas a esfera do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de determinada comunidade (ARENDT: 2001a p. 50).

A pretensa igualdade trazida pela modernidade é confusa na medida em que desconsidera a ação dos indivíduos, que é reduzida a mero comportamento, o que torna cada indivíduo um ator social, dentro de um roteiro definido a ser seguido, tirando dos mesmos a vontade de agir, a espontaneidade e a oportunidade de mostrar sua excelência. “A esfera pública era reservada à individualidade: era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram” (ARENDT: 2001a p. 51), e, por isso, todos se encorajavam a manter o mundo público, pois este significava uma verdadeira *isonomia*, e lhes possibilitava um local de aparição, mediado pela ação e pelo discurso, o que tornava o mundo público político por excelência.

A sociedade constituída pela modernidade tanto enfatiza a desconstrução da noção do público e do privado vivida pelos antigos, que chegou a concentrar toda sua organização em torno do labor, isto é, em torno das necessidades mais imediatas, caindo todo ele num ciclo monótono da sobrevivência imediata, o que mutilou, é claro, elementos como a ação e a pluralidade. Isso tudo se manifestou na constituição de uma sociedade operária. Aqui o labor ganhou *status* de coisa pública, alterando todo o espaço de convivência dos homens. Consoante Hannah Arendt:

A mais clara indicação de que a sociedade constitui a organização pública do próprio processo vital talvez seja encontrada no fato de que, em tempo relativamente curto, a nova esfera social transformou todas as comunidades modernas em sociedade de operários e de assalariados; em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida – do labor (ARENDT: 2001a p. 56).

Por tudo o que foi exposto, pensamos ter esclarecido o quanto é necessário, para se ter o espaço público, a presença do outro, e o quanto importa a atuação que cada um tem para a constituição desse espaço público. Sem o elemento plural não se faz política e não se constitui mundo público. As excelências aparecem, neste espaço, e são cultivadas. Há, nesse sentido, sempre a exigência da presença de outros, mas não de outros que abrigam o lar ou que me servem, e sim de outros que estão a construir juntos o espaço público, com opinião e capacidade própria para admirar a excelência e também para mostrá-la, ou seja, outros que estejam em plenas condições de agir. Em outras palavras, o que queremos salientar é que, para Hannah Arendt,

há uma concepção da polis como autogoverno dos cidadãos e uma outra que a concebe como realização de um modo de vida entre os homens legitimado de modo absoluto, a partir de algo externo aos cidadãos. Isso

para Arendt é fundamental, pois vai repercutir profundamente no modo como o ocidente concebeu e institucionalizou a política. Recuperar a política, dentro de uma concepção finitista, como a arendtiana, é recuperar uma esfera fundamental para a revelação do homem como ser de liberdade, capaz de transcendência. Na política, o homem revela-se como agente e não como coisa nem como sujeito absoluto. Perder a política é perder esses espaços de revelação, nos quais a humanidade do homem manifesta-se de maneira apropriada pois no contato e em consideração e respeito pelos outros, numa situação de pluralidade (AGUIAR. In: CORREIA 2002, p.79-80).

ou ainda nas palavras de Hannah Arendt :

A excelência em si, *arete* como teriam chamado os gregos, *virtus* como teriam dito os romanos, sempre foi reservada à esfera pública, [...] para a excelência, por definição, há sempre a necessidade da presença de outros, e essa presença requer um público formal, constituído pelos pares do indivíduo; não pode ser a presença fortuita e familiar de seus iguais ou inferiores. [...] Nenhuma atividade pode tornar-se excelente se o mundo não proporciona espaço para o seu exercício. Nem a educação, nem a engenhosidade, nem o talento pode substituir os elementos constitutivos da esfera pública, que fazem dela o local adequado para a excelência humana (ARENDR: 2001a p. 58-59).

Conclusão

Ao destacarmos o problema da Eternidade versus Imortalidade, focamos a querela existente entre a vida ativa e a vida contemplativa. Entendendo a vida contemplativa com uma postura preocupada com o conceito e formalização de princípios. Sendo assim, esse modelo de fazer filosofia não considera a história dos seres humanos nem a teia de relações desenvolvidas na tessitura do social. Disso emerge o esvaziamento da esfera pública. A Imortalidade, ao contrário, é base de reflexão que privilegia a história dos seres humanos e sua finitude, buscando em suas práticas os sentidos do seu existir. Desse modo, apresenta-se uma postura antimetafísica para as realidades humanas.

Nesse contexto, a filosofia tende a superar a produção de conceitos apriorísticos, para se ocupar do entendimento das realidades históricas. Assim, passa a ser fundamental categorias de análise do humano, tais como: a narração, a memória e a ação. Importa que os fatos humanos possam ser perpetuados, imortalizados pelo ato narrativo, que garante a subsistência da memória dos fatos, tanto quanto funda e garante espaços públicos, na medida em que passamos a ter um *locus* de reconhecimento das ações.

O discurso supera a perspectiva do isolacionismo contemplativo e insere os indivíduos no contexto político, em que o fundamental passa a ser a ação enquanto categoria política, por excelência, já que está expressa a pluralidade como condição fundamental.

Por fim, entendemos que, segundo Hannah Arendt, a construção de um novo significado para o proceder diante do mundo público é necessário, para superar uma

visão solipsista, que busca soluções prontas através de conceitos vazios, frutos da especulação contemplativa, que não considera a história dos homens. Dessa forma, entendemos que olhar a história dos homens a partir da narração, da memória, e da ação significa garantir a permanência das estruturas de convivência pública para os atores sociais.

Referências bibliográficas:

- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 10. ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001a.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. 2. ed. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2001b.
- _____. *O que é Política*. Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- AGUIAR. Odílio. In: BIGNOTTO, Newton; JARDIM, Eduardo (Org.). *Diálogos, Reflexões e Memórias*. Editora UFMG: 2003.
- AGUIAR. Odílio. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo Abismos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2002.
- AVRITZER. Leonardo. *Lua Nova*, São Paulo, 68: 147-167, 2006
- DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

Contribuição dos autores:

Os autores Ricardo George de Araújo Silva e Napiê Galvê Araújo Silva contribuíram conjuntamente com a discussão, problematização, revisão e redação do artigo. Ambos aprovaram a versão final.